

أرأى ابن خلدون

وتأثيرها في الفاعل الإسلامي من القرن التاسع عشر إلى اليوم

الدكتور أحمد عبد السلام

أشار عدد من الباحثين العرب في السنوات الأخيرة إلى أهمية نظريات ابن خلدون الاجتماعية وفائدة الاعتماد عليها لفهم واقعنا الاقتصادي والاجتماعي ، وحاولوا المقارنة بين المسائل السياسية والاجتماعية التي تعرض لها ابن خلدون في مقدمته وبين مشاكلنا الحاضرة . ولنكتف في هذا المضمار وعلى سبيل الامتوج ، بالتذكير بموقف الدكتور عبد العزيز الدوري والدكتور علي الوردي اللذين دافعا عنهما في « مهرجان ابن خلدون » الذي أقيم بالقاهرة من 2 إلى 6 يناير 1962 .

وقد لخص الدكتور الدوري موقفه في خاتمة محاضراته التي ألقاها في ذلك المهرجان بقوله : « يبدو لي في الختام ان ابن خلدون انتبه الى الصراع والمقابلة بين البداوة والحضارة وبين الاسلام والقبلية ، وبين رابطة النسب والرابطة الثقافية في تطور المجتمعات العربية الاسلامية ، فلمس مفاتيح المشكلة العربية في التاريخ وألقى أضواءه عليها في مقدمته » (أعمال المهرجان ، ص 515)

وأما موقف الدكتور الوردي فيمكن ان نجد صورة مكتملة له في هذه الجملة التي انتطفناها من محاضراته مع بيان صفحات « أعمال المهرجان » التي نقلناها منها :

فقد قال (ص 522) « اننا اليوم في حاجة الى ان ندرس مجتمعا في ضوء نظرية ابن خلدون ولكننا اذا فعلنا ذلك يجب ان ننظر في تلك النظرية من خلال اطارها المحدود فنأخذ منها ما يلائم وضعنا ونرفض ما لا يلائم »

وقال أيضا (ص 525) « لعلني لا أغالي اذا قلت ان نظرية ابن خلدون هي اقرب الى فهم واقعنا الاجتماعي من كثير من النظريات الاجتماعية الحديثة . »

وأخيرا قال (ص 530) : « ... لقد أشرت أنفا الى ان علم الاجتماع الخلدوني أقرب الى فهم مجتمعا العربي الراهن من علم الاجتماع الحديث ، اذ هو درس ظاهرة التفاعل بين البداءة والحضارة ، وهي الظاهرة الموجودة في مجتمعا منذ بداية تاريخه والتي لم يعن بدراستها علم الاجتماع الحديث عناية كافية ، ونحن لا نستطيع ان نفهم طبيعة مجتمعا وتاريخه دون الرجوع الى هذه الظاهرة ندرس اثرها في تكوين شخصيتنا وحضارتنا ، وكيف اسهمت في انتاج بعض مشاكلنا الاجتماعية الراهنة . »

وهذا الاتجاه لم يزد الا رسوخا في الفترة التي تفصلنا عن تاريخ انعقاد مهرجان القاهرة فنجد مثلا الدكتور عبد الله شريط ينشر في الجزائر سنة 1975 كتابا بعنوان « الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون » ويقول في مقدمته (ص 7) :

« وساحاول أن أجمل في هذه المقدمة ما عثرت عليه من هذا « الفكر الاخلاقي » في فلسفة ابن خلدون ، وان كانت المقدمة لا تغني شيئا عن الثروة الزاخرة التي تعج بها افكاره في هذا الميدان ، اذا عرفنا كيف نسلط عليها روح العلم الحديث ، دون أن يجمع بنا التعسف الى تقويله ما لم يقل ، وان سمحنا لانفسنا بأن نفهم مما يقوله شيئا لم يقصد اليه ، بفضل ما أصبح لدينا من وسائل الملاحظة الاجتماعية المتطورة ، وما لم يكن عنده شيء منه ، ولكن هداه اليه حسه العبري وقوة ملاحظته الحارقة ، واتساع افقه الثقافي اتساعا لا يحده مستوى ثقافة عصره ، وانما تجاوزه بمراحل بعيدة قفزت به فعلا - كما لاحظ كثير من دارسيه الأجانب - الى أن جعلت منه معاصرا لنا ينظر الى الأمور كما ننظر اليها اليوم ، ويميز المشاكل الحقيقية من المشتبه فيها . وما زاد في أهمية بحوثه الانسانية الكبرى بالنسبة اليها نحن خصوصا ، أنه استمدها من واقعنا الحار ، مما جعله هو الوحيد الذي استطاع أن يفسر عيوبنا وفضائلنا وكما لاتنا ونفائضنا تفسيرا علميا ، هو الذي نبحت عنه اليوم ولكننا لم نستطع بعد التوصل اليه . »

وقد يبدو من المفيد أن نذكر بأن هذه المواقف النازعة منزع البحث العلمي قد سبقتها في القرن الثامن عشر وخاصة في القرن التاسع عشر وفي عدد من الأقطار العربية والاسلامية ، مواقف تشبهها في استخراج القوانين الاجتماعية من « مقدمة » ابن خلدون . وان خالفتها في الاهتمام بمقتضيات الاصلاح السياسي أكثر من اهتمامها بالنظريات العامة . فخلافا للرأي المتداول في بعض الأوساط لم تكن آراء ابن خلدون ، في قسم منها على الأقل ، مهملة كل الاهمال قبل القرن التاسع عشر . بل كانت محل اهتمام . وقد تجاوز الاهتمام بها العالم العربي الى العالم الاسلامي جميعه . وقد كان من فضل ساطع الحصري على الدراسات الخلدونية أن خصص إحدى مقالات كتابه « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » (1) الى تحليل هذا الاهتمام وتعرض بالخصوص الى عناية علماء الأتراك في أواخر القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر بنظرية ابن خلدون في أعمار الدول وفي حتمية ضعفها وزوالها بعد نموها وازدهارها . ولا غرو أن تلك العناية لم تنبع عن حب المعرفة وحده ، بل قد امتزج التطلع الى الحقيقة في نفوس علماء الأتراك اذًاك بالحاجة الى التفاؤل والأمل في أن تستعيد الدولة العثمانية عظمتها بعدما أصابها من وهن . لذلك ناقشوا بأسهاب نظريات ابن خلدون المتشائمة .

ومن أواخر القرن السابع عشر الى يومنا هذا لم يزد اهتمام المسلمين عامة والعرب خاصة بآراء ابن

خلدون الآ انتشارا . وكثيرا ما تواكب فيه - كما قلنا - النزعة السياسية الى الاصلاح المقاصد العلمية المجردة . الأمر الذي شكنا بعضهم اثره في الدراسات الخلدونية . وما لا شك فيه ان اختلاط الغايات العلمية بالمقاصد السياسية قد يجر الى الالتباس في المواقف وفي بيان الحقائق . لكن « الأهواء » السياسية قد تحمل احيانا اصحابها على بذل اقصى الجهد في استكشاف المعاني وتقييم ابعادها . وما هو معروف ان الاكتشافات تتم بسرعة أكبر بين المعارك والحروب . وقد عيب العرب والمسلمون بأنهم يبحثون في « مقدمة » ابن خلدون عن ادوية لادوائهم المعاصرة . وان ذلك البحث باحتداه وتعدد مظاهره ينم عن قلق العرب وحيرتهم . وفي هذا الاتهام اعتراف . ولا شك . بتجاوب آراء ابن خلدون مع اهتماماتنا المعاصرة .

وان كان رجال الاصلاح في الشرق العربي امثال محمد عبده (2) قد درسوا بعناية كبيرة مقدمة ابن خلدون واستفادوا منها . فان الاشارات الدقيقة الى فصول « المقدمة » في آثاره قليلة بالنسبة الى كثرتها ووضوح عبارتها في مؤلفات رجال الاصلاح في تونس . وذلك ما دعانا الى دراسة آثار هؤلاء بالخصوص وبيان مدى تأثيرهم بآراء ابن خلدون في بحوث مفصلة نشرنا قسما منها (3) وبقي قسم منها ينتظر النشر . وقد بدا لنا أن نلخص نتائجها في الأسطر الموالية مساهمة في توضيح معالم « التيار الخلدوني في العالم الاسلامي وأثره في عصرنا » . وسنتناول بالدرس بعض الاتجاهات أولا . ثم نتعرض الى مفاهيم خلدونية ما زالت حية الى الآن .

التاريخ و « عبره »

لا يجوز لنا . في استعراضنا . لآراء ابن خلدون التي اثرت في التفكير العربي المعاصر . أن ننسى ذكر موقفه من التاريخ . ولندرك مدى تأثير ابن خلدون من هذه الناحية على التفكير العربي . يكفي أن نراجع ما يقوله عن التاريخ . في مقدمة كتبهم وفي غرضونها . المؤلفون المتأخرون من رجال القرن السابع عشر والثامن عشر الذين لم يطلعوا على مقدمة ابن خلدون اطلاعا كافيا . وكذلك الطريقة التي يعالجون بها سرد الأحداث التاريخية . وان نقارن كل ذلك بما يتجلى في كتب المطلعين على « المقدمة » والمهتمين بها من فهم جديد لغاية التاريخ ولأساليبه (4) . وخلاصة ما تنتج المقارنة هو أن الفئة الأولى من المؤرخين تبدو نظرتهم الى التاريخ مترددة بين سرد للأحداث غير منظم وبين الاشارة الى بعض « العبر » بصورة عارضة . وقليل ما يعتبرون التاريخ علما او فنا مستقلا بذاته . بل هو عندهم من الملحقات والوسائل « لعلوم دينية » او فنون أدبية . أما الذين رأوا « مقدمة » ابن خلدون وتدبروا معانيها . فقد وجدوا فيها ما يجانس التصور العصري للتاريخ الذي اعجبوا به في كتب الأروباويين . فالتاريخ لم يبق مقصورا على مدح الملوك والأمراء . بل اصبح يهتم بنمو الحضارات وتقهقرها بالاضافة الى اهتمامه بنشأة الدول وسقوطها . وعوض أن يعلن المؤرخ عن غرض المدح لأمر . اصبح يحرص على ذكر تعلقه بالحقيقة وبالتمييز بين المصلح والسوء من الملوك والوزراء وغيرهم . ومن ذلك تستخلص « العبر » . التي اصبحت سياسية ايضا بعد ان كانت دينية فقط . وصار التاريخ مجالا لاستخلاص سنن الكون وقوانين

الحياة الاجتماعية أيضا ، وهي قوانين سياسية . تنبني على مراعاتها السياسة الحكيمة . وعلى الدعوة الى العمل بمقتضاها تقوم الدورات الإصلاحية العصرية .

استقلال النظرية السياسية عن الدين

قد وجد رجال الإصلاح والمفكرون السياسيون من العرب والمسلمين في القرن التاسع عشر الميلادي في « مقدمة » ابن خلدون نظرية سياسية مكتملة ومنظمة وقوية البنية . فاستهوتهم خاصة وانهم لم يجدوا ما يوازيها في سائر الكتب العربية التي كانوا يعرفونها . وان وجدوا آراء تفيدهم في كتب الغزالي ، والماوردي ، وابن تيمية وابن قيم الجوزية وقليل من اضرابهم . ذلك ان غالب علماء المسلمين كانوا ، اذا ما تعرضوا الى شؤون السياسة ، يقتصرون على أحكام غير معللة أو على نصائح وتقريرات لا رابط بينها . اما ابن خلدون فقد كان يعلل ويوضح ويربط النتائج بأسبابها ويحمل ويفصل واصلا الاحكام العامة بفروعها وتفصيلها والأعمال بعواقبها .

وقد كان لابن خلدون فضل آخر ومزية أخرى بالنسبة الى مشاغل رجال الإصلاح المسلمين الذين عاشوا في القرن التاسع عشر . فقد كان اكثرهم يرى ان الإصلاح لا يتم الا باقتباس النظم السياسية التي ظهرت نجاعتها في قسم من اقطار اوروبا ، أي النظم الدستورية النيابية . وقد بذلوا جهدا كبيرا في كتبهم ليبينوا ان تلك النظم الدستورية مستقلة عن المسيحية حتى يتسنى للمسلمين قبولها وان كانت منتشرة في اوروبا المسيحية . بل حاولوا اقناع المسلمين بان تلك النظم تتفق مع مبادئ الاسلام من شورى وعدل وغيرها . الا ان عددا منهم شعروا بان دعوتهم لا يمكن أن تنجح الا ان تعود المسلمون ايضا ان يفكروا في شؤون الحكم تفكيراً يستقل بعض الاستقلال عن الدين . وقد وجدوا في « مقدمة » ابن خلدون اقرب تفكير لهذه الصفة من بين آراء المفكرين المسلمين التي يمكن ان يعتمدوا عليها . فابن خلدون ، وان كان حريصا على بيان تمسكه بمواقف « اهل السنة والجماعة » ، قد أسس في الواقع بحثه في شؤون الحكم والدولة على التمييز بينها وبين احكام الدين . ومن الوسائل التي توخاها لذلك الحاحه على ان الخلافة الدينية لم تدم في الحقيقة اكثر من اربعين سنة . وما بعد ذلك ينبغي أن يعتبر « ملكا » اقرب الى « الملك الطبيعي » منه الى الخلافة الدينية . ومنها أيضا تذكيره في أماكن كثيرة من كتابه باحوال غير المسلمين من أمه اوروبا المسيحية او حتى من « المجوس » و « الوثنيين عبدة الأصنام » وغيرها . واعتباره تلك الأحوال فيما يقرر من احكام تعم جميع البشر . لأنها قوانين الحياة الاجتماعية التي تشمل كل المجتمعات الانسانية على اختلاف ادانها . وكثير مما قاله عن الدولة وشؤون السياسة هو من هذا القبيل . وبذلك أمكن ان يكون سندا لرجال اصلاح في دعوتهم الى مراعاة ما كانوا يعتبرونه هم ايضا قوانين وسننا عامة للمجتمعات . كمن في ملاحظتها اكتشاف سبل التقدم وفي الغفلة عنها الولوج في متاهات الضلال والفوضى . (5)

العمران

لفظ «العمران» لم يبتدعه ابن خلدون ، بل وجد في المعجم قبل ان يولد ابن خلدون بقرون . لكن ابن خلدون قد اكثر من استعماله وجعل له ولعنايه منزلة هامة في «مقدمته» وخصه بمبدلولات لم يختص بها من قبل ، وجعله موضوعا لعلم لم يندرج ضمن العلوم المعروفة قبله . بل قال عنه صاحبه انه «مستحدث الصنعة غريب النزعة اعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص» (6) فصار «للعمران» منذ ألقت «مقدمة» ابن خلدون شأن لم يكن له من قبل حتى أصبح وكأنه - لفظا ومعنى - من المستحدثات الخلدونية . وفي الحقيقة ما أضافه ابن خلدون الى المعاني المعجمية لهذا اللفظ انما هو معنى التساكن والاجتماع . فاصبح «العمران» مجال العلاقات الانسانية بمختلف مظاهرها . واتجه الاهتمام الى «احواله» وتباينها ، وتطورها ، وقسم الى «عمران حضري» وآخر «بدوي» ، واعتبرت صورته التي هي «الملك» و«الدولة» . ودرست العلاقة بين هذه الصورة والعمران الذي هو مادتها . وكيف يتدرج مع صورته من البداوة الى الحضارة ثم من السعة الى الضيق ومن القوة الى الضعف .

وقد استهوت هذه الدراسة الدقيقة المحكمة الحلقات مفكري العرب في القرن التاسع عشر واعجبوا بها . فاقتبسوا اللفظ والمعنى من «المقدمة» ، ورددوا لفظ العمران . واهتموا أيضا بنمو العمران وازدهاره وبحثوا عن اسباب تدهوره وضعفه . ملاحظين مع ابن خلدون صلة ذلك بحال الحكم والدولة . الا أن التأمل في اقتباسهم عن ابن خلدون الكثير مما قاله عن «العمران» يلاحظ انهم كثيرا ما يعنون بهذا اللفظ ازدهار العمران خاصة . او ما نسميه «تقدما» في لغتنا العصرية المتأثرة بالفاهيم الأروبية . فادخلوا التقويم والمثالية في لفظ لم يحمله ابن خلدون ذلك ، بل تناول معانيه بكامل الموضوعية .

الوازع

أما «الوازع» فهو ايضا من الألفاظ التي استمدها ابن خلدون من المعجم العربي العام . ومعناها المعجمي هو الفصل والفرقة وابعاد الشيء عن غيره . او الانسان عن انسان آخر . ثم القيام بذلك على مقتضى ترتيب براعى في ذلك المقام . وقد اصبح معنى الكلمة اكثر اختصاصا في اصطلاح ابن خلدون . «فالوازع» في «المقدمة» انما هو الحاكم القادر على صد المعتدي . فهو عنده الملك او من يقوم مقامه من اصحاب الشوكة . وقد اطلق اللفظ في بعض فقرات «المقدمة» بصورة مجازية على الشعور الديني واحترام الشريعة اللذين يقومان في النفوس المؤمنة والمجتمعات المتدينة بدور الردع عن التعدي والظلم . ووضح مثال لذلك العرب في القرن الأول بعد ان اوجد الاسلام في نفوسهم طباعا جديدة «وانما يصيرون اليها بعد انقلاب طباعهم وتبديلا بصيغة دينية تجعل الوازع لهم من انفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض ...» (7)

ومن هذا استمد رجال الاصلاح في القرن التاسع عشر فهما معنى «الوازع» تجاوز المدلول الأول الذي

قصده ابن خلدون : فقد وافقوه على ضرورة وجود الحاكم الوازع . لكنهم اهتموا اهتماما خاصا باعتبار الشرائع وازعة ايضا . بل اضعفوا هذه الصفة ايضا على القوانين الوضعية والديناير العصرية وتوسعوا في ذلك حتى ذهب بعضهم الى الحديث عن دور المجالس الوازعة للملوك عن الظلم (8) . واعتبر ان وجود هذه المجالس ضروري كوجود الملك بمقتضى النظرية الخلدونية .

« العصبية » و « الشورى » و « اهل الحلّ والعقد »

لا يمكن لنا في حدود هذا المقال ان نيسط القول في معنى « العصبية » عند ابن خلدون . ولا فائدة في ان نطيل في بيان أهمية « العصبية » ضمن النظرية الخلدونية . فذلك من المتفق عليه . ثم اننا قمنا بشيء من ذلك في الكتاب الذي اشرنا اليه آنفا (9) . فلنكتف بالتذكير باننا بينا ايضا ان « العصبية » ليست من المعاني الخلدونية التي تعلق بها رجال الاصلاح المسلمون في القرون الأخيرة دون احتراز . مثل تعلقهم بمعنى « العمران » . وذلك راجع ولا شك الى ما بقي في نفوسهم من اثر لتحذير الدين من « عصبية الجاهلية » . وقد بينا ايضا ان قسما من المفاهيم الخلدونية . كمفهوم « الوازع » مثلا قد فقدت بعض مقوماتها عند رجال الاصلاح في العصر الحديث بتغاضيه عن نصيب « العصبية » منها . ومثل ذلك يمكن ان يقال عن معنى « الشورى » ومعنى « اهل الحلّ والعقد » وتباين كل من هذين المعنيين عند ابن خلدون من جهة . وعند رجال الاصلاح في العالم الاسلامي الحديث من جهة اخرى . وقد كشفنا بالتحليل عن مدى ذلك التباين (10) . فابن خلدون في الحقيقة يدلنا على ضعف الدور الذي لعبته الشورى في غالب عصور التاريخ الاسلامي وعلى ان استعمال هذه اللفظة اقترن في كثير من الظروف باضطراب الحكم وعدم استقراره . مثل ما وقع بالأندلس في الفترة الفاصلة بين انحلال الدولة الأموية واستقلال ملوك الطوائف . واما « اهل الحلّ والعقد » فقد كانوا في الواقع وفي غالب اطوار التاريخ الاسلامي اصحاب العصبيات القبلية او العسكرية . ولم يكونوا العلماء والفقهاء كما تزعم كتب الفقه وكتب « الاحكام السلطانية »

فبالنسبة الى معنى « الشورى » و « اهل الحلّ والعقد » قد كان اعتاد رجال الاصلاح المسلمين في العصر الحديث عليها اعتادا يجمع بين ابن خلدون وغيره من علماء الدين بضرب من التوفيق النابع عن الرغبة في تأصيل الحركة الاصلاحية الحديثة اكثر مما هو قائم على المراعاة الدقيقة لنص « المقدمة » .

الصلة بين السياسة والاقتصاد : « الظلم مؤذن بخراب العمران »

من أسباب اعجاب رجال الاصلاح المسلمين في القرن التاسع عشر الميلادي بآراء ابن خلدون والمراجعة الى حرصهم على اقتباس النظم التي سادت أوروبا الغربية في ذلك العصر . أسباب تتصل بالاقتصاد . فقد وجدوا في « المقدمة » ملاحظة دقيقة وتعبيرا صريحا عن الصلة الوثيقة التي تربط

الاقتصاد بالسياسة . الأمر الذي وافق اعجابهم بعلم « الاقتصاد السياسي » الذي نشأ في ذلك العصر بأوروبا .

ومما استهواهم في « المقدمة » الفصول التي ذكر فيها ابن خلدون مضار تدخل السلطان في التجارة وفي غيرها من وجوه النشاط الاقتصادي . وكذلك الفصول التي تشير الى مضار الجباية المجحفة . وقد وافقت تلك الفصول ميلهم الى نظريات التحرر الاقتصادي التي سادت أوروبا في ذلك العصر والتي كانوا . لاسباب عديدة . يرغبون في تطبيقها في البلاد الاسلامية .

وقد وجد المصلحون في « مقدمة » ابن خلدون وفيما ذكر مؤلفها من وجوه « الاحتكار » و « تجارة السلطان » والجبايات غير الشرعية والمجحفة امثلة للظلم المتصل بفساد الحكم . وهو « ظلم عام » اشد أثرا في افساد المجتمع من « الظلم الخاص » اى ظلم الرعايا بعضهم لبعض . وهذا « الظلم العام » هو الذى قصده ابن خلدون بعبارة المشهورة التي ردها بعده رجال الاصلاح من العرب والمسلمين : « الظلم مؤذن بخراب العمران » .

وفي الحقيقة فضل ابن خلدون لم يكن في التنبيه الى هذه المظالم الظاهرة والخفية . فقد نبه اليها قبله علماء وفقهاء . كالغزالي وغيره .

وقد لاحظ ابن خلدون هو نفسه شبه موقفه هذا بموقف الفقهاء وأشارتهم الى « مقاصد » الشريعة في احكامها . فبينوا ان فساد العمران الناشئ عن الظلم « مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما ادى اليه من تخريب العمران . كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهما . وادلت من القرآن والسنة كثير » (11)

وقد كان ابن خلدون قد بين قبل هذا الكلام بكثير وفي اول كتابه . عندما تعرض لموضوع هذا الكتاب : « ان هذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم » (12) ثم ذكر عددا من اولئك العلماء وأصنافا من تلك المسائل الى ان قال : « ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد من ان الزنا مخلط للانسان مفسد للنوع . وان القتل ايضا مفسد للنوع . وان الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الاحكام . فانها كلها مبنية على المحافظة على العمران . فكان لها النظر فيما يعرض له . وهو ظاهر من كلامنا في هذه المسائل الممتلئة » (13) .

وقد صرح ابن خلدون بان الفرق بينه وبين هؤلاء العلماء يكمن في انهم اجملوا وهو قد فصل . وانهم اكتفوا بالتقرير وهو قد استدل وبرهن محاولا ان يستوفي المسائل وان يوضح الطريق . فهم يثبتون الاحكام ويسدون النضائح وهو قد استنبط علما ذا «موضوع» وهو «العمران البشري والاجتماع الانساني» وذا «مسائل» وهي «بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . « فالظلم من تلك العوارض والأحوال . وقد تتبع ابن خلدون ما يلحقه بالعمران تتبع عالم الطبيعة ما تلحقه العوارض والعلل بالاجسام .

وكلام ابن خلدون امتاز على اقوال الفقهاء بالتعبير عن الحتمية وباراز السببية . فهو نفسه يلاحظ الشبه بين قولهم ان الظلم حرم لأنه « مفسد للنوع » وبين قوله ان « الظلم مؤذن بخراب العمران » لكنه بين في اماكن مختلفة من « المقدمة » ان الملك والعمران متلازمان اذ الأول صورة للثاني والعمران مادة للملك والدولة .

فالملك الظالم يقوض ملكه بيده وتقويضه هذا للملكه يكون على نسبة ظلمه . فاذا استفحل الظلم وعمّ وكان ظلما صراحا وعدوانا « على الناس في اموالهم وحرمهم ودمائهم » أفضى الى فساد سريع للعمران وإلى زوال سريع ايضا للدولة واذا كان خفيا واصاب وجوه النشاط الواحد بعد الآخر تدرج الفساد على حسب تدرج الظلم وخفى في اول الأمر سريانه في العمران وفي هياكل الدولة حتى يستفحل امره بعد مدة وتكون نتيجة الحتمية خراب العمران واقراض الدولة ولو بعد حين .

ويبحث ابن خلدون عن غلة اطراد هذه النتائج التي تنجر عن الظلم فيجدها في قوانين الاقتصاد من جهة وفي مشاعر البشر من جهة اخرى . والعمران في الحقيقة انما هو اجتماع البشر ونشاطهم . فالظلم يزيل آمال الناس التي تحركهم وتدفعهم الى النشاط لأن ثمره ذلك النشاط تصبح معرضة للعدوان والافتكاك فيضعف نشاطهم وينقطع ، ذلك على قدر الظلم المسلط عليهم وبنسبته : « فاذا كان الاعتداء كثيرا عاما في جميع ابواب المعاش ، كان القعود عن السبب لذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع ابوابها . وان كان الاعتداء يسيرا كان الانقباض عن الكسب على نسبته فاذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت ايديهم عن المكاسب كسدت اسواق العمران وانتقضت الأحوال وابدعراً (اي تفرق) الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها . فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت امصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان ، لما انها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة » (14) .

ثم أضاف بعد صفحة : « ولا تنظر الى ان الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها . ولم يقع فيها خراب . واعلم ان ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء واحوال اهل المصر . فلما كان المصر كبيرا وعمرانه كثيرا واحواله متسعة بما لا ينحصر ، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا ، لان النقص انما يقع بالتدرج فاذا خفى بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في المصر لم يظهر اثره الا بعد حين . وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من اصلها قبل خراب المصر . وتجيء الدولة الأخرى ، فترفعه بجديتها ، وتجبر النقص الذي كان خفيا فيه ، فلا يكاد يشعر به ... » (15) .



قد تعمّدنا في هذا القسم الأخير من مقالنا المتعلق بتخريب الظلم للعمران رواية أقوال ابن خلدون اكثر مما فعلنا في الأقسام الأخرى . حتى نعيد الى الاذهان خصائص المنهج الخلدوني الذي اشرنا اليه مجرد الاشارة في اول المقال . وبذلك نستغني عن الاطالة في بيان اختلاف النظرة التي يعالج بها ابن

خلدون ما يذكره من مسائل عن الاتجاه الذي وجهت اليه مفاهيمه وآراءه واقواله عندما اقتبست في القرنين الاخيرين . فانكباب رجال الاصلاح المسلمين في العصر الحديث على نظريات ابن خلدون متأثر في قسم منه بدوافع علمية ولكنه في القسم الأوفر متأثر . مثل ذلك أو أكثر ، بدوافع سياسية فيها نصيب للعاطفة الوطنية وللطموح الى اصلاح شؤوننا المعاصرة . وهذا الدافع الأخير من شأنه أن يكون حافزا أقوى من الحافز العلمي وأن يغذي الانتباه الى بعض التفاصيل والدقائق . الا أنه قد يحجب عن الانسان مالا يتفق مع مطامحه . وقد يجزّه وهو يقرأ نص « المقدمة » الى ان يحولها عن اتجاهها العلمي الموضوعي وهو البحث في احوال المجتمع . الى اتجاه أخلاقي نازع الى المثالية والقاء الدروس السياسية . وهذا التحويل له تكد تسلّم منه البحوث العربية الحديثة المتعلقة بابن خلدون . حتى التي تدّعي الوقوف عند حدود البحث العلمي .

ان اقتباس المنهج والنظرية من « المقدمة » مشروع ومفيد على شرط أن لا تقتصر على نظرية ابن خلدون ولا على منهاجه لدراسة مجتمعتنا ومشاكله الحاضرة . وهذا الاحتراز يدرك وجوبه بالبدئية وبالرجوع الى أصليّن من أصول البحث العلمي الحديث ، وهما :

أ - أن النظريات قلما تكون قادرة على استيعاب كل شيء . بل النظريات تلخّص ما وصل اليه تفكير عالم أو جيل من العلماء . قصد مراجعته وتقدمه وتصحيحه . ففائدتها كامنة الى حد كبير في سهولة عرضها على النقد والمراجعة .

ب - ان كلّ نظرية متأثرة بعامل المكان والزمان فمن الخطل ان يصل بنا الاعجاب بعقريّة ابن خلدون الى ان نعتبر . مسبقا وقبل تبين ذلك بالحجة الكافية . ان نظريته صالحة لكل زمان . وان اتفقنا معه في المكان .

وعلى كل فيبقى لابن خلدون فضل الدعوة الى التفكير في شؤون قد اعرض معاصروه عن التفكير عنها . وبذلك كان حافزا لجيلنا وللاجيال التي سبقت منذ قرون . حتى لا تصاب بالأعراض عن شؤون جوهرية من شؤون مجتمعتها . وعندما اضطر مفكرو المسلمين ورجال الاصلاح بينهم في القرون الأخيرة الى معالجة المشاكل التي نشأت عن اتصال دولهم الضعيفة بالدول الأوروبية القوية المتغلبة . وعندما داهمتهم نظم جديدة استهوت بعضهم وحيرت البعض الآخر . قد وجدوا في « مقدمة » ابن خلدون ما اعانهم على ان لا يضيعوا في متاهات الشك واليأس اذ وجدوا في تلك « المقدمة » من اساليب التفكير ومن المفاهيم العامة ما مكنهم من ان يعيروا عن تلك المشاكل والتحديات وعن موقفهم منها تعبيراً لم يكن غريبا عنهم . كل الغرابة . وموافقهم . تلك تمثل مرحلة من مراحل التفكير العربي والاسلامي المعاصر تكون ذات جدوى اذا نحن سلطنا عليها اليوم اضواء النقد الموضوعي الجاد .

أحمد عبد السلام

(الجامعة التونسية - كلية الآداب والعلوم الانسانية)

التعاليق

- 1 (الطبعة الثالثة . ص 136 و ص 615 وما بعدها .
- 2) انظر محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الامام ، القاهرة ، مطبعة المنار ، الجزء الأول ص . 136
- 3) احمد عبد السلام . دراسات في مصطلح السياسة عند العرب ، الحلقة الأولى . الشركة التونسية للتوزيع ، تونس . 1978 .
- 4) قد قمنا بمقارنة من هذا النوع في كتابنا « المؤرخون التونسيون في القرون 17 ، 18 و 19 (بالفرنسية :
Les Historiens Tunisiens des XVIIè, XVIIIè et XIXè siècles : Essai d'Histoire Culturelle .
المنشور بتونس (منشورات الجامعة التونسية) عام 1973 - ص 455 وما بعدها .
- 5) ومن الأدلة على هذه النظرة التي نظر بها رجال الاصلاح المسلمون في القرن التاسع عشر الى ابن خلدون
المقارنة التي اقامها بعضهم بينه وبين مفكرين اوروبايين كانوا يعتبرون اراءهم السياسية الحكيمة مستقلة كامل
الاستقلال عن المسيحية ، امثال روسوRousseauومنتسكيوMontesquieu وغيرها من مفكري القرن الثامن عشر .
- 6) « تاريخ العلامة ابن خلدون » ط . بيروت (دار الكتاب اللبناني) 1956 ، المجلد الأول (المقدمة) ص .
60 .
- 7) المصدر السابق ، ص . 271
- 8) اقوم المسالك لخير الدين التونسي . الطبعة الثانية ، تونس ، 1972 ، ص . 101 - 102
- 9) انظر التعليق (3) اعلاه
- 10) في كتابنا « دراسات في مصطلح السياسة ... » ص 127 وما بعدها .
- 11) « تاريخ العلامة ابن خلدون » . ط . بيروت (دار الكتاب اللبناني) . 1956 المجلد الأول (المقدمة) ،
ص . 518 .
- 12) المصدر نفسه ، ص 61
- 13) المصدر نفسه ، ص 61 - 62
- 14) المصدر نفسه ، ص . 515
- 15) المصدر نفسه ، ص 517